

Le traitement du placenta en Océanie. Des sens différents pour une même pratique (Commentaire)

In: Sciences sociales et santé. Volume 18, n°3, 2000. pp. 29-36.

Citer ce document / Cite this document :

Bonnemère Pascale. Le traitement du placenta en Océanie. Des sens différents pour une même pratique (Commentaire). In: Sciences sociales et santé. Volume 18, n°3, 2000. pp. 29-36.

doi : 10.3406/sosan.2000.1496

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/sosan_0294-0337_2000_num_18_3_1496

Le traitement du placenta en Océanie. Des sens différents pour une même pratique

Commentaire

*Pascale Bonnemère**

L'article de Saura analyse la survivance de la pratique d'enterrement du placenta dans des contextes d'accouchement modifiés par la présence de structures médicales au sein desquelles la majorité des femmes de Polynésie française viennent désormais mettre leurs enfants au monde. Ces femmes accouchent donc aujourd'hui loin de chez elles, en l'absence des personnes traditionnellement vouées à opérer le geste de l'enfouissement du placenta dans la terre familiale. Ces facteurs pourraient constituer autant d'obstacles à la perpétuation de cette pratique ancestrale ; en fait, il n'en est rien puisque, comme les enquêtes menées par l'auteur le montrent, plus de la moitié des femmes récupèrent leur placenta pour le rapatrier là où elles résident, que ce soit en milieu urbain ou rural, et celles qui l'abandonnent ne le font que contraintes et forcées. En Polynésie, l'enterrement du placenta est donc aujourd'hui encore un geste qu'il est nécessaire d'accomplir et qui reste fortement porteur de sens.

Cette situation est loin d'être unique en Océanie, comme le révèle un incident survenu au début des années soixante-dix chez les Anganen de Papouasie Nouvelle-Guinée (Southern Highlands Province). Merrett-Balkos, qui a séjourné dans un de leurs villages à la fin des années quatre-

** Pascale Bonnemère, ethnologue, CNRS, Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Campus Saint-Charles, 3, place Victor-Hugo, 13003 Marseille, France.*

vingt, rapporte le fait suivant, que des femmes lui racontèrent : peu après l'installation d'un petit dispensaire par des religieuses de l'ordre suisse des Capucins, les femmes Anganen se rassemblèrent pour protester contre le fait que les sœurs infirmières ne leur restituaient pas leur placenta. Invoquant des raisons d'hygiène, celles-ci refusèrent d'accéder à leur demande mais un compromis fut finalement trouvé : les femmes conserveraient quelques centimètres de cordon ombilical dont elles pourraient disposer à leur gré (Merrett-Balkos, 1998 : 214).

Tout en renonçant facilement à mettre leurs enfants au monde seules dans une hutte construite pour l'occasion à l'écart des maisons résidentielles — dès la première année d'installation du dispensaire, cinquante-cinq enfants naquirent en effet avec l'aide des religieuses (Merrett-Balkos, 1998 : 213) —, les femmes Anganen ne sont pas prêtes à abandonner la pratique d'enterrement (ou de dépôt dans un arbre) du placenta. L'enjeu n'est donc pas simplement de se débarrasser de produits corporels devenus inutiles, mais bien de manipuler des objets qui sont autant de supports privilégiés de représentations symboliques concernant la personne et ce qui la rattache à ses ancêtres, à leur terre, voire au cosmos. L'analyse de cette pratique permet donc de mettre au jour un ensemble d'idées et de valeurs qui se trouvent aussi bien au cœur de la parenté que de ce qu'on appelle l'anthropologie de la personne.

Pourquoi le traitement du placenta est-il un acte si symboliquement chargé ? Mais d'abord, quelles sont les représentations du placenta dans quelques sociétés de Mélanésie et de Polynésie (1) ? Comme le rappelle Saura, dans cette dernière région, « le placenta se présente comme une substance nourricière, unissant charnellement et vitalement la mère et l'enfant ». Chez les Anganem, il est pareillement la source de vie de l'enfant, « its uterine "base-place" » (Merrett-Balkos, 1998 : 225). Or, comme c'est le cas des substances corporelles féminines en général, le placenta est souvent chargé d'ambivalence. Source de vie pour le fœtus, il est aussi associé à l'impureté féminine une fois le bébé né et c'est pour éviter toute contamination qu'il est emmené à l'écart du village et enterré (Babadzan, 1983 : 87).

Les représentations du cordon ombilical sont plus positives car il est la manifestation matérielle de la relation entre la mère et son enfant (Merrett-Balkos, 1998 : 223). Plus généralement, il symbolise l'essence

(1) Notons que dans le cadre d'un tel article-commentaire, il ne peut être question de mener une recherche exhaustive des publications ayant abordé le sujet et les travaux mentionnés ici ne sont qu'un échantillon limité des travaux ayant pour thème principal la naissance.

même de l'enfant, et incarne la continuité de la vie d'une génération à une autre (Babadzan, 1983 : 88). Se fondant sur ces représentations apparemment contrastées du placenta et du cordon ombilical en Polynésie, mais sur lesquelles Saura n'insiste guère dans son article, Babadzan considère que « les manipulations du placenta visent une destruction et un anéantissement, alors que celles concernant le cordon ont pour but une préservation » (Babadzan, 1983 : 89). Or, il semble qu'en Nouvelle-Guinée, le placenta et le cordon ombilical subissent souvent le même traitement et ne sont donc peut-être pas conçus comme opposés.

Si, en effet, la plupart des représentations du placenta mettent en avant la relation mère-enfant qu'il incarne, certains groupes, comme les Tin dama qui vivent dans la basse vallée du Sepik (Papouasie Nouvelle-Guinée), soulignent plutôt l'existence d'un lien entre le fœtus et le placenta. Pour eux, tous deux se trouvent dans une relation gémellaire : « le fœtus est le “jumeau-cadet” et le placenta le “jumeau-aîné” » (Lupu, 1986 : 57) (2). Les deux jumeaux s'engagent dans une lutte à mort tout au long de la grossesse, et des événements malheureux tels qu'une fausse couche, un enfant mort-né ou un enfant malformé sont mis au compte de la victoire du placenta sur le fœtus (3). Plus que dans l'univers de la parenté, les représentations tin dama concernant le placenta paraissent s'ancrer dans celui de la différence sexuelle puisque l'apparition d'organes génitaux féminins est due à une modification du placenta, alors que les organes génitaux masculins sont le produit du processus d'agrégat et de coagulation qui gouverne la formation de toutes les parties du corps (Lupu, 1986 : 61).

Chez les Ankave de Papouasie Nouvelle-Guinée auprès desquels je travaille depuis 1987, les représentations du placenta ne sont pas aussi élaborées mais la section du cordon ombilical et le dépôt du placenta au sommet d'un arbre sont les premiers d'une série d'actes visant à différencier les individus selon leur sexe. Il semble donc qu'à la différence de ce que décrit Saura pour la Polynésie française mais comme chez les Tin dama, les pratiques ankave entourant le placenta sont plutôt l'occasion d'exprimer des réalités relevant de l'univers de la différence sexuelle plutôt que de celui de la parenté. En bref, alors même que partout où il peut

(2) Notons que la même idée du placenta comme frère aîné du fœtus se rencontre sur la côte orientale de la Malaisie (Laderman, 1983 : 85-86, 202).

(3) Selon un article de Désveaux sur les groupes indiens du nord de l'Amérique, les Ojibwa ont des représentations similaires : le placenta est le frère jumeau du fœtus ; tous deux se battent et « l'un des frères meurt ; le cadavre de cet enfant mort-né n'est autre que le placenta » (Désveaux, 1998 : 214).

l'être, le placenta est récupéré pour être planté ou déposé dans un endroit spécifique, les représentations qui sous-tendent ce geste varient, et non pas, comme on pourrait le croire, selon un axe qui opposerait la Polynésie et la Mélanésie.

Une fois sorti de la matrice maternelle nourricière avec laquelle il ne faisait qu'un par l'intermédiaire du cordon ombilical, le nouvel être humain doit être intégré dans un univers humain extérieur à elle. L'affiliation des nouveau-nés au groupe de leur père (en régime patrilinéaire) ou de leur mère (en régime matrilineaire) n'est pas toujours automatique, comme l'attestent, dans de nombreuses sociétés patrilinéaires de Nouvelle-Guinée, les paiements compensatoires que doit effectuer le père d'un enfant aux parents maternels de celui-ci afin de l'affilier à son clan (Bonnemère, 1996 : 165-179 ; Strathern, 1971 ; Wagner, 1969 : 59). En Polynésie française, ce processus d'affiliation est en quelque sorte matérialisé par la pratique de l'enterrement du placenta et de la plantation d'un arbre au même endroit. Comme l'écrit Saura : « la signification paraît toujours être celle d'un rattachement de l'enfant (...) à sa terre d'origine, à une propriété familiale, ancestrale ». Enterrer le placenta, c'est créer un lien entre l'enfant et la propriété de ses ancêtres, ou dans un sens plus large, son île natale. Le placenta est donc bien comme un double de l'enfant qui se voit en quelque sorte incarné dans l'arbre mis en terre en même temps et à l'endroit même où le placenta a été enfoui (4). L'arbre est en quelque sorte le double immobile de l'individu, garant de sa mémoire et de son ancrage dans la terre de ses ancêtres, et qui perdure au-delà de sa mort.

Saura ne précise pas quels étaient les parents ou grands-parents du nouveau-né traditionnellement chargés d'enterrer le placenta et de planter un arbre par-dessus, mais je serais tentée de penser qu'il s'agissait de ses parents paternels. Si tel était le cas, ce geste leur reviendrait non pas en vertu du fait qu'ils ont déjà donné la vie, comme le suggère Saura mais parce qu'ils doivent assurer l'ancrage de leur descendant sur leurs propres terres.

Chez les Anganen de Papouasie Nouvelle-Guinée, l'enterrement du placenta ou son dépôt dans les hauteurs d'un arbre (5) établit de la même manière une relation entre l'enfant qui vient de naître et la terre du clan

(4) Les Maori effectuent le même geste mais avec le cordon ombilical : « la croissance de l'arbre symbolisait alors celle de l'enfant » (Babadzan, 1983 : 88).

(5) Comme on l'a vu, les femmes Anganen ne récupèrent plus aujourd'hui qu'un court morceau du cordon ombilical de leur enfant. Mais la pratique de l'enterrement est restée la même.

de son père (Merrett-Balkos, 1998 : 220). Mais il s'agit ici d'un geste effectué par la mère de cet enfant elle-même et, tel que l'analyse Merrett-Balkos, il revêt une signification essentielle, non pas seulement pour l'enfant mais aussi, et peut-être surtout, pour sa mère. Les femmes Anganen parlent de l'accouchement comme d'un moment de perte de conscience de leur place dans le monde, et notamment dans le réseau de leurs relations sociales (Merrett-Balkos, 1998 : 226). En enterrant le placenta de leur enfant, elles rétablissent l'ordre social et, par-là, leur propre place dans cet ordre.

Chez les Ankave de Papouasie Nouvelle-Guinée, c'est également la femme venant d'accoucher qui se charge de placer le placenta et le cordon ombilical préalablement enveloppés dans un morceau d'écorce de ficus battue dans les hauteurs d'un arbre. Pour autant, il n'existe chez eux ni discours sur la nécessité d'ancrer l'enfant dans le territoire du clan de son père, ni représentations de l'accouchement comme expérience déstabilisante pour la mère. Pour les femmes de ce groupe, qui vit dans une région montagneuse de l'est du pays sans autre voie d'accès que des chemins escarpés utilisables uniquement à pied et où le plus proche dispensaire est situé à deux jours de marche, le placenta (et son expulsion) est avant tout une source d'anxiété : la rétention du placenta — et l'infection qui s'ensuit inévitablement — figure en effet au nombre des décès féminins.

Encore aujourd'hui, toutes les femmes ankave sans exception accouchent au village, seules ou avec l'aide de femmes ayant déjà vécu cette expérience. Aussitôt le placenta expulsé, elles sectionnent le cordon ombilical à l'aide d'une simple lame de bambou lorsque le nouveau-né est une fille et d'un segment d'une cane végétale spécifique s'il s'agit d'un garçon. Comme je l'ai indiqué, ce geste est le premier d'une série visant à opérer une différenciation entre les garçons et les filles. Les premiers cheveux coupés, les dents de lait, le premier pagne usagé sont ainsi récupérés par les parents d'un enfant pour effectuer des magies assurant sa croissance, ou pour marquer son appartenance à son groupe de sexe. Dans ce dernier cas, on place le placenta, les cheveux ou les dents de lait d'un garçon dans un arbre de la forêt qui rappelle l'activité strictement masculine qu'est la chasse, alors que dans le cas d'une fille, l'arbre choisi sera associé d'une manière ou d'une autre à une activité féminine (Bonnemère, 1996 : 267-272). Le placenta est donc placé sur le même plan que des attributs corporels qui représentent l'enfant et sont donc utilisés pour agir sur lui.

On trouve probablement une confirmation de cette idée que le placenta est assimilé à un élément du corps dans les analogies qui paraissent souvent exister entre les représentations de la naissance et les pratiques

rituelles accompagnant cet événement et celles entourant la mort. Chez les 'Are 'are des îles Salomon, le placenta partage avec le fœtus le fait d'avoir grandi à partir de la combinaison du sperme paternel et du sang de la mère et on parle de lui, comme des divers éléments du corps, en employant la marque du possessif (de Coppet, 1985 : 85). À l'instar de tout être humain, il est doté d'un corps et d'un souffle mais se distingue néanmoins par son absence d'image, ce qui, comme le démontre de Coppet (1985 : 86-87), explique qu'on ne l'enterre pas tout à fait selon les modalités que l'on réserve aux défunts. Seuls les victimes d'un assassinat, les suicidés, les femmes mortes en accouchant et les enfants mort-nés sont enterrés comme les placentas, autrement dit simplement couverts de terre et sans protection vis-à-vis des cochons remuant le sol à la recherche de nourriture (de Coppet, 1985 : 86).

Il n'y a pas que dans des sociétés d'Océanie que placenta et cadavre sont traités pareillement : à Merchang, sur la côte orientale malaise (État de Trengganu), la sage-femme le nettoie et le dépose dans une demi-coque de noix de coco tapissée d'une pièce de tissu blanc. Le père du nouveau-né l'enterre ensuite à côté d'un jeune palmier en récitant des prières pour les morts (Laderman, 1983 : 158). Bien que cette pratique soit probablement liée à la croyance que le placenta est le frère aîné du fœtus (note 2), l'association entre traitement des morts et du placenta existe aussi là où cette croyance est inconnue.

On peut même aller jusqu'à se demander si la technique employée ne doit pas être la même dans les deux cas, sans oublier que, parfois, l'enterrement du placenta ne ressemble qu'au traitement réservé à des types de défunts particuliers et non pas à tous les cadavres (de Coppet, 1985 : 86). Chez les Ankave, jusqu'à une époque récente, le corps des défunts était enveloppé dans une natte de fibre d'écorce battue puis placé sur une plate-forme élevée dans l'un de ses jardins ; or, les placentas sont pareillement enveloppés et placés en hauteur, dans les branches des arbres. Bien que les Ankave n'établissent pas de parallèle entre ces deux pratiques, la proximité des gestes accomplis n'est probablement pas fortuite.

Babadzan met lui aussi en parallèle la naissance et la mort en se fondant notamment sur le traitement du placenta et du cordon ombilical d'un côté et du cadavre et de ses os de l'autre. Dans les deux cas, écrit-il, il y a « expulsion ritualisée de substances impures devant, en tant que telles, être neutralisées et détruites » (Babadzan, 1983 : 95) ; ces substances impures sont respectivement le placenta, qui est enterré, et les chairs putréfiées, que l'on séparait des parties osseuses (Babadzan, 1983 : 94). Chacune de ces pratiques comporte le prélèvement et la conservation des « reliques — crâne et os longs du mort, cordon ombili-

cal du nouveau-né — considérées à la fois comme produit et expression de cette liquidation progressive de l'impur » (Babadzan, 1983 : 95).

En Nouvelle-Guinée, on commente la pratique funéraire de déposer les morts sur une plateforme dans un jardin (6) en disant que les chairs du cadavre en décomposition produisent des fluides qui s'écoulent dans le sol et le fertilisent. Il n'est pas question ici, comme l'avance Babadzan pour la Polynésie, de liquidation d'une chair impure, mais bien d'une étape d'un cycle vital qui passe par les êtres humains, les plantes et la terre (Strathern, 1982 : 118). Cette représentation de la chair (associée à la féminité) comme d'un élément corporel recyclable s'oppose à celle des os (associés à la masculinité et à la patrilinearité), dont la caractéristique est de perdurer au-delà de la mort. De même, de Coppet parle de « circulation universelle » pour commenter le fait que le placenta est enterré là où les taros poussent et où les porcs trouvent leur nourriture. L'élément « corps » du placenta retourne aux taros et l'élément « souffle » revient aux porcs, permettant non seulement la réalisation de ce cycle vital, mais créant aussi un lien indissoluble entre l'individu et la terre (de Coppet, 1985 : 87).

Pourrait-on, forts de ces exemples, envisager que les Ankave placent le placenta en hauteur pour fertiliser le sol ? Dans les sociétés où il est enterré, la pratique de planter un arbre en même temps et à l'endroit même où le placenta repose pourrait, elle aussi, être interprétée comme un facteur de fertilisation. En tout état de cause, s'il ne s'agissait que de se débarrasser d'un objet porteur de souillure, les femmes polynésiennes qui accouchent loin de chez elles ne chercheraient pas à récupérer leur placenta pour qu'il soit enterré sur leurs terres. Il ne peut donc être considéré comme un déchet comme les autres. Et même s'il est chargé d'impureté, on a vu que bien des systèmes de représentations des populations d'Océanie le considèrent comme un élément corporel pouvant représenter l'enfant. C'est pourquoi il est le support de pratiques visant selon les cas à inscrire celui-ci dans le ou les groupes auxquels il est considéré comme rattaché, à marquer la différence sexuelle, ou encore à établir un parallèle entre la croissance de l'enfant dont le placenta a été enterré et la croissance de l'arbre planté en cette occasion.

Il est difficile de dire de quoi dépend l'emphase mise sur l'un ou l'autre de ces aspects, mais si je me fonde sur l'exemple des Ankave, le système de paiements compensatoires aux maternels pour assurer l'affiliation clanique de l'enfant joue le rôle dévolu en Polynésie française par

(6) Aujourd'hui, les sépultures aériennes n'existent plus mais elles représentaient une forme de traitement des morts très répandue.

la pratique d'enterrement du placenta. Pour analyser le sens de cette pratique rituelle, il ne faut donc pas l'envisager isolément, mais bien la considérer comme partie prenante d'un système de représentations de la personne, du cycle de vie et de la parenté.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Babadzan A., 1983, Une perspective pour deux passages. Notes sur la représentation traditionnelle de la naissance et de la mort en Polynésie, L'Homme, 23, 3, 81-99.

Bonnemère P., 1996, Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

de Coppet D., 1985, ...Land owns people, In : Barnes R.H., et al., eds, Contexts and levels: anthropological essays on hierarchy, Oxford, JASO Occasional Paper 4, 78-90.

Désveaux E. 1998, Le placenta ou le double mort du nouveau-né, Journal de la Société des Américanistes, 84, 1, 211-217.

Laderman C., 1983, Wives and midwives. childbirth and nutrition in rural Malaysia, Berkeley, University of California Press.

Lupu F., 1986, Données sur l'identification d'une femme Tin dama, In : Côté femmes. Approches ethnologiques, Paris, L'Harmattan, 51-62.

Merrett-Balkos L., 1998, Just add water: remaking women through childbirth, Anganen, Southern Highlands, Papua New Guinea, In : Ram K., Jolly, M., eds, Maternities and modernities. Colonial and postcolonial experiences in Asia and the Pacific, Cambridge, Cambridge University Press, 213-238.

Strathern A., 1971, Wiru and Daribi matrilineal payments, Journal of the Polynesian Society, 80, 4, 449-462.

Strathern A., 1982, Witchcraft, greed, cannibalism and death: some related themes from the New Guinea Highlands, In : Bloch M., Parry J., eds, Death and the regeneration of life, Cambridge, Cambridge University Press, 111-133.

Wagner R., 1969, Marriage among the Daribi, In : Glasse R.M., Meggitt M.J., eds, Pigs, pearshells, and women. Marriage in the New Guinea highlands, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 56-76.